הרב יאיר קאהן

"ונתתי משכני בתוככם" – על היחס בין מלאכת המשכן למציאות החברתית בהגדרת ט"ל מלאכות

1. כנגד עבודות המשכן

למדנו במסכת שבת (דף מט, ב):

> הדור יתבי וקמיבעיא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי אמר להו רבי חנינא בר חמא כנגד עבודות המשכן אמר להו רבי יונתן ברבי אלעזר כך אמר רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה ארבעים חסר אחד... תניא כמאן דאמר כנגד עבודות המשכן דתניא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן הם זרעו ואתם לא תזרעו הם קצרו ואתם לא תקצרו הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרשות הרבים לרשות היחיד הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים.

סוגיה זו עוסקת במספר ל"ט, מאיפה למדו חז"ל שיש ט"ל אבות מלאכה[1]. הירושלמי, ריש כלל גדול, הביא עוד לימודים למספר זה. אבל לפי הברייתא שהביאה הגמרא, המשכן הוא המקור לא רק למספר ל"ט, אלא גם למלאכות שנאסרו מן התורה[2]. ואכן, כך היא ההנחה הפשוטה של הגמרא בסוגיות רבות[3], שמהמשכן למדנו מהן אבות המלאכה האסורות בשבת[4], כפי שגרסינן בב"ק (ב, ב): "הך דהוה במשכן חשיבא קרי ליה אב הך דלא הוי במשכן חשיבא קרי לה תולדה". לפי גירסה זו, החשיבות הדרושה להיקרא מלאכה גם תלויה במשכן, ומה שהיה חשוב במשכן הוא אב מלאכה. אבל תוספות (שם ד"ה ה"ג) הביאו גירסה שונה: "ואית דגרסי הך דהוה במשכן וחשיבא

1. הגמרא מעירה שדברי המשנה "אבות מלאכה ארבעים חסר אחת" באים "לאפוקי מדרבי יהודה דתניא רבי יהודה מוסיף את השובט והמדקדק" (עה, א), ומכאן שמספר ל"ט מלאכות אינו מוסכם. ועיין בירושלמי פרק יא, א, ובדברי רבא דף עד, א: "הא מני רבי היא דאמר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת".
2. עיין חי' הרמב"ן ד"ה הא דאמרי', חי' הרשב"א שם ד"ה כנגד, חי' הריטב"א ד"ה כנגד.
3. ראה למשל לא, ב; עג, ב; עד, ב; צו, ב; קב, ב; ובירושלמי ז, ב; יב, א-ג; טו, א.
4. עיין בהקדמת האגלי טל, בה הוא טוען שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, אם רק מלאכת המשכן היא המקור לאבות המלאכה, או אף לומדים מהעבודה במשכן, אך אין דבריו מוכרחים כלל, ראה מה שכתב הרב שביב עלון שבות 112.

קרי לה אב הך דלא הוה במשכן ולא חשיבא קרי לה תולדה". לפי גירסה זו, משמע שחשיבות היא תנאי נוסף שאינו תלוי במשכן. אך הגמרא סתמה ולא פירשה אותה חשיבות מה היא.

2. אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו

על סמך הנחה זו, שהמשכן הוא המקור למלאכות שבת, הגמרא הקשתה על הופעת מלאכת אופה ברשימת אבות המלאכה. הלוא במסגרת מלאכת המשכן היו מבשלים את הסממנים (הצבעים), ומכאן למדו חז"ל שבישול הוא אחד מט"ל אבות המלאכה. אך ברשימת המשנה האופה מופיע ולא המבשל, אף על פי שלא אפו במסגרת מלאכת המשכן. וכך העירה הגמרא (עד, ב): "אמר רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה תנא דידן סידורא דפת נקט". הגמרא מסבירה שרשימת המשנה עוסקת בתהליך עשיית לחם. לכן, לאחר שהזכיר התנא את מלאכות הטוחן, המרקד, והלש, הוא המשיך באפייה, המלאכה הבאה אחרי לישה בסדר עשיית לחם. מסתבר שהתנא של משנתינו רצה להתאים את המלאכות שעשו במשכן למציאות האנושית הנורמטיבית, לפיכך העדיפה המשנה להזכיר אפיית לחם על פני בישול סממנים.

יש לציין שלפי הרמב"ם (ט, א) גם בישול וגם אפייה הם בכלל אב המלאכה:

> אחד האופה את הפת או המבשל את המאכל או את הסממנין או המחמם את המים הכל ענין אחד הוא.

הרמב"ם כתב ש"הכל עניין אחד" לקבוע שכולם אבות, כפי שיסד (פרק ז):

> כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם הם הנקראין אבות מלאכות... התולדה היא המלאכה הדומה לאב מאלו האבות.

הרמב"ם הביא דין תולדות מלאכת בישול רק אחר כך (ט, ו): "המתיך אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת הרי זה תולדת מבשל". לדבריו, התנא של המשנה אמנם לא הביא את צורת אב המלאכה כפי שהייתה במשכן, אך בכל זאת הביא דוגמא אחרת של אב המלאכה שמתאימה לכותרת המשנה: "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת".

בחירת התנא באפייה במקום בישול, נידונה גם בירושלמי (ז, ב): "את חמי אפייה תולדת לבישול ואת אמר הכין אלא בגין דתנינן סדר עיסה תנינתה עמהן". גם לפי הירושלמי, המשנה בחרה באפייה משום שהיא חלק מסידורא דפת. אך בניגוד לדעת הרמב"ם, הירושלמי קובע שאפייה אינה אלא תולדה של מלאכת בישול. לפי זה, התנא בחר בתולדה במקום האב על מנת לשנות סידורא דפת. מצד הסברה לכאורה

הדין עם הירושלמי, שהרי אפיית פת בתנור אינה דומה לבישול סממנים, הן מצד המעשה והן מצד התוצאה. לכן, יש לתהות מה ראה הרמב"ם לסטות מדברי הירושלמי ולהכריע שאפייה היא אב[5]. האם הסיבה היא רק פרשנית; לא מסתבר שהתנא יציין תולדה במשנה הפותחת "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", או שמא טמונה כאן נקודה מהותית יותר?

3. ריפוי חפץ קשה

הסוגיה (עד, ב) ממשיכה לדון במלאכת בישול:

> אמר רב אחא בר רב עוירא האי מאן דשדא סיכתא לאתונא (רש"י - שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו שיתקשה) חייב משום מבשל. פשיטא מהו דתימא לשרורי מנא (רש"י - לחזק ואין כאן בישול) קא מיכוין קא משמע לן דמירפא רפי והדר קמיט (רש"י - על ידי חום האור והמים שבתוכו יוצאין ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה וכי רפי ברישא הוי בישולו).

פשוטם של דברים מורים שמלאכת בישול כוללת ריפוי חפץ קשה על ידי האש. אבל המחזק חפץ רך אינו חייב מדין בישול. וכך מדויק מפירושו של רש"י[6]. וכך נראה גם מהמשך הסוגיה: "אמר רבה בר רב הונא האי מאן דארתח כופרא (שהתיך זפת) חייב משום מבשל. פשיטא מהו דתימא כיון דהדר ואיקושא אימא לא קא משמע לן".

אבל עיין ברמב"ם (ט, ו) שכתב:

> המתיך אחד ממיני מתכות כל שהוא... הרי זה תולדת מבשל וכן הממסס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר והגפרית וכיוצא בהם הרי זה תולדת מבשל וחייב וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל.

הרמב"ם פסק במפורש שדין בישול אינו רק בריפוי חפץ חזק, אלא גם בחיזוק חפץ רך[7]. ועיין בלחם משנה שהתאים את שיטת הרמב"ם לדברי הסוגיה:

5. אולי הרמב"ם למד שאפייה כלולה באב המלאכה על פי מה שכתוב בפרשת המן: "הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו" (שמות טז, כג).
6. לכך הסכימו רוב הראשונים, עיין תוספות, רמב"ן, ריטב"א ומאירי.
7. עיין מנחת חינוך מוסך השבת הטוען שלהלכה רש"י מסכים עם הרמב"ם. ובשער ציון סי' שיח ס"ק ד, פירש המשנ"ב את לשון הרמב"ם לאור שיטת רש"י.

> ויש לומר דהוא סובר דכל דבר לח שמתבשל אף על פי שמתקשה חייב משום בישול דומיא דאופה ומה שאמרו בסיכתא... הפירוש מהו דתימא שאינו עושה שום מלאכה שהרי הם חזקים שהם מתחזקים יותר קא משמע לן שחייב על הבישול מפני שבתחלה האש מרפה אותם ונעשה לח ואחר כך מקשה אותם ומשום הכי חייב אבל לעולם דבכל דבר לח חייב בקישויו.

היסוד העולה מהסבר הלחם משנה הוא שבישול פירושו שינוי ותיקון על ידי חום האש. לכן, אם בדבר קשה אנו עוסקים, כגון יתד, בישולו הוא בהפיכתו לדבר רך, כגון התכת מתכת. אך אם אנו עוסקים בדבר רך, כגון כלי אדמה, בישולו הוא בחיזוקו בתנור והפיכתו לכלי חרס. ובכן, דברי הגמרא שרק ריפוי הוא בישול נאמרו ביחס ליתד, שהוא חפץ חזק, וממילא הגמרא חשבה שבישולו הוא רק על ידי ריפויו. וכן הדבר בזפת שהוא קשה לפני שמרתיחים אותו. הלחם משנה הביא ראיה להבנתו מדין אופה, ולכאורה הדין עמו. הרי האופה עיסה מקשה גוף רך, וחייב מדין אפייה. והוא הדין במבשל ביצה שחייב מן התורה, כמבואר בדף לח ע"ב: "אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל... איבעיא להו גלגל מאי אמר רב יוסף גלגל חייב חטאת"[8]. כיצד, אם כן אפשר לטעון שבישול אינו אלא בריפוי חפץ קשה? כדי להסביר נקודה זו יש לעסוק בדין בישול באוכלים.

4. בישול באוכלים

למדנו ביציאות השבת (ג, ב): "בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת (רש"י – קודם שתאפה ויתחייב משום אופה) או לא התירו". שאלה זו מניחה שהמדביק פת בתנור אינו חייב כל עוד שלא נאפתה הפת. כעין זה למדנו לגבי בישול, שהמניח בשר על גבי גחלים אינו חייב כל עוד לא הגיע הבשר למאכל בן דרוסאי (שאפשר לאוכלו על ידי הדחק, עיין מנחות נז, א). וכך פסק הרמב"ם (ט, ה):

> הניח בשר על גבי גחלים אם נצלה בו כגרוגרת אפילו בשנים ושלשה מקומות חייב, לא נצלה בו כגרוגרת אבל נתבשל כולו חצי בישול חייב... שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה.

הרי, שלגבי בישול ואפיית אוכלים, החיוב תלוי בתיקון האוכל לאכילה, ולא בריפויו או חיזוקו[9]. נמצא, שהחיוב באפיית פת אינו משום שהקשה חפץ רך, אלא משום התיקון מעיסה ללחם[10].

8. כך העיר במנחת אשר סי' סח.
9. כך הבין הרב אשר וייס שליט"א בסימן הנ"ל.

זאת ועוד, שנינו בסוף מסכת שבת (קמה, ב): "כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת וכל שלא בא בחמין מערב שבת מדיחין אותו בחמין בשבת". מכאן למדנו דין אין בישול אחר בישול. כלומר, אין חיוב על בישול אוכל שכבר התבשל. לפי הרבה ראשונים, דין אין בישול אחר בישול נאמר על כל אוכל שכבר התבשל כמאכל בן דרוסאי. וכך כתב הרשב"א (לט, א, ד"ה כל שבא):

> כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת פירוש שבא בחמין מלפני השבת ונתבשל כמאכל בן דרוסאי דשוב אין בו משום בישול והלכך שורין אותו אפילו בחמין בכלי ראשון.

כלומר, ברגע שהאוכל הגיע לרמה בסיסית של תיקון לאכילה, שוב אי אפשר להתחייב עליו מדין בישול. אמנם, מלשון הרמב"ם (ט, ג) משמע שיש חיוב בישול כל עוד שהתבשיל אינו מבושל כל צרכו: "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו... פטור". אבל גם לשיטתו נראה שהכל תלוי בתיקון האוכל לאכילה, אלא שגם אחרי שהאוכל הגיע לרמה בסיסית של בישול (מאכל בן דרוסאי), עדיין יש מקום לתקן אותו יותר כל עוד שאינו מבושל כל צרכו[11].

ועיין בשואל ומשיב (מהדו"ג ח"ב סי' כ) שדן באיסור לשים לחם שאפוי כל צרכו על יד התנור כדי להופכו לצנימים. ונימוקו עמו, שאף על פי שאין אפייה אחר אפייה, מצד תיקון אוכלים, מדיני בישול אסור לחזק חפץ רך, כפי שפסק הרמב"ם. אך הרב אשר וייס שליט"א (מנחת אשר שבת סי' סח) פקפק בזה, משום שבאוכל כל דין בישולו ותיקונו הוא רק בהכשרתו לאכילה. לכן, אם הלחם אפוי כל צורכו מדיני אוכלים, אין שום איסור בהקשאתו[12]. ועיין שם שהביא ראיה מדברי רש"י על המשנה (קמה, ב) "כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת", שפירש (ד"ה שורין): "כדי שיהא נמוח". הרי לנו שאין בישול אחר בישול גם כאשר חום האש גורם הרפיה לגוף קשה.

על כל פנים, הראינו לדעת שלגבי אוכלים עיקר דין בישול תלוי בתיקון האוכל לאכילה ולא בריפויו או חיזוקו. ממילא, אין מקום להביא ראיה לשיטת הרמב"ם,

10. עיין ברשב"א שם ד"ה הא דתניא, ששיעור חטאת באפייה הוא בקרימת פני הלחם. אך אין זה משום חיזוק העיסה, כי אם שיעור חלות שם לחם, עיין מנחות דף עח, ב ותוספתא חלה ג, ו.
11. בהקשר זה יש לדון במחלוקת הראשונים בנוגע לבישול אחר אפייה. האם זה דומה לבישול דבר שכבר התבשל כמאכל בן דרוסאי או שמא אפשר להבחין בין המקרים.
12. עיין אגרות משה או"ח ח"ד סימן עו.

שיש חיוב בישול בחיזוקו של חפץ רך, מדין אפיית לחם או גלגול ביצה. אך עדיין יש להבין מה הקשר בין ריפוי וחיזוק לתיקון אוכל, ומדוע הכל נכלל במלאכה אחת.

הנראה בזה, שמלאכת בישול כוללת כל תיקון על ידי חום האש. חימום החפץ כשלעצמו שאינו אלא הבדל כמותי ברמת החום אינו נחשב לבישול[13]. כדי להתחייב מדין בישול, החום צריך לגרום לשינוי משמעותי בחפץ. באוכל - התיקון הוא בלקחת דבר חי (או אינו מבושל כל צרכו, לפי הרמב"ם) ולתקן אותו לאכילה. בחפצים שאינם אוכל, אי אפשר להתחייב כל עוד שהחום לא גרם לשינוי החפץ מעבר להעלאת רמת החום. ובכן, המרפה חפץ קשה, כגון המתיך מתכת, חייב מדין בישול. ולדעת הרמב"ם, הוא הדין בחיזוק דבר רך[14]. אבל אם החפץ כבר קשה, כמו ביתד שהשליכו לתנור, אין מקום לחייבו על שהתחזק יותר, כפי שהבאנו מדברי הלחם משנה.

5. סידורא דפת

והנה, למדנו בדף עה ע"ב: "אמר רבה בר רב הונא האי מאן דמלח בישרא חייב משום מעבד. רבא אמר אין עיבוד באוכלין". הגמרא שם מביאה מחלוקת אם יש חיוב עיבוד באוכלים, אבל אין בה זכר לדין בישול. ועיין בספר היראים (סימן רעד) שסובר שהמולח אוכל אינו חייב מדין בישול: "ואף על גב דאמרינן מלוח הרי הוא כרותח לא מחייב משום מבשל דלא הוי תולדות האור". מאידך, לדעת הר"ן (לח, ב בדפי הרי"ף), אי אפשר להסיק מדברי הגמרא שאין חיוב משום בישול: "ששם בפרק כלל גדול לא אמרו אלא שאין בו משום מעבד ואם התרו בו משום מעבד פטור אבל שלא יהא בו משום בשול לא למדנו". ועיין ברמב"ם שפסק (כב, י):

> ומותר למלוח ביצה אבל צנון וכיוצא בו אסור מפני שנראה ככובש כבשים בשבת והכובש אסור מפני שהוא כמבשל.

13. יש לדון בחיוב בישול במים שלכאורה אינו אלא בחימום המים, עיין אגלי טל מלאכת האופה סי' יט. ועיין עליות דרבנו יונה ב"ב דף יט ע"א ד"ה תנן התם. מדויק מדבריו שחיוב בישול במים הוא משום שהפך את המים לדבר שאפשר לבשל בהם.
14. לפי זה, שיטת הרמב"ם ברורה. אך קשה להבין את שיטת שאר המפרשים שרק ריפוי חייב מדין בישול. לכאורה יש לחייב על כל שינוי ותיקון על ידי אש, ובמה שונה ריפוי מחיזוק? אמנם, יש להעיר שמצאנו התכה במלאכת המשכן, כמו שכתוב: "ויהי מאת ככר הכסף לצקת את אדני הקדש ואת אדני הפרכת (שמות לח, כז)". וכן למדנו התכה ממה שאסרה התורה הבערת בת כהן בשבת, לדעת רב אשי: "מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין" (שבת דף קו, א), אבל חיזוק גוף רק על ידי אש, לא מצאנו במשכן.

יש מפרשים שהבינו שלדעת הרמב"ם כובש חייב מדאורייתא משום מבשל[15]. ועיין בנודע ביהודה שהסביר (מהדורא תנינא יו"ד סימן ס):

> בשבת דבר שאינו ראוי לאכילה כלל אם מתקנו שיהיה ראוי לאכילה חייב משום מבשל כשם שהבישול מכשירו לאכילה כך זה מכשירו.

אך לכאורה הדברים תמוהים. הרי למדנו מלאכת בישול מבישול סממנים במשכן. משם למדנו שכל תיקון על ידי חום האש נכלל במלאכת בישול. אבל איך אפשר להרחיב את המלאכה להכשרת אוכל שלא על ידי חום האש? האם תיקון לאכילה הוא חלק מהגדרת האב מלאכה, כדי שנחייב תיקון אוכל על ידי כבוש מדין תולדה? הלוא במשכן לא הכשירו אוכל בכלל[16]! מהו אם כן המכנה המשותף בין הכובש כבשים למבשל סממנים[17]?

שאלה זו מתבססת על ההנחה שגדרי אבות המלאכה נקבעו רק על פי מה שנעשה במלאכת המשכן, וסידורן בהתאם לסידורא דפת אינו אלא דרך לסדר את רשימת המלאכות כדי להתאימן למציאות האנושית הנורמטיבית. אבל אולי אפשר להבין שסידור המלאכות בסידורא דפת הוא קביעה מהותית בהגדרת עצם המלאכה. כלומר, ממלאכת המשכן למדנו את מגוון הפעולות של תיקון ויצירה אנושית. אבל מלאכת המשכן נעשתה באומנות יתירה, "בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה" (שמות לא, ג). התאמת אבות המלאכה למציאות האנושית השגרתית היא חלק מהגדרת המלאכה עצמה. לאור הבנה זו, כאשר התנא הציג את המלאכות לפי סידורא דפת, הוא לא חרג מרשימת אבות המלאכות, אלא בחר בהיבט אחר של המלאכות. שתי הרשימות - רשימת מלאכות המשכן הכוללת את מגוון המלאכות האסורות ורשימת המלאכות כפי שהן מופיעות בחיי יום יום - משקפות שני היבטים אמתיים של אבות המלאכה, היבטים שמשפיעים על גדרי המלאכות.

15. עיין דרישה או"ח סי' שכ"א ס"ק ד, פלתי הל' תערובות סי' קה ס"ק ב, אבל חכמת האדם סי' נח ס"ק א הבין שלפי הרמב"ם כובש כמבשל רק מדרבנן. וכך נראה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (ד, א): "שאין אסור בשבת לחמם או להוסיף חום אלא בתולדות האש".
16. יתכן שהכללת הכשרת אוכל בהגדרת אב מלאכת בישול נלמדת מפרשת המן, עיין הערה 5.
17. כמו כן, יש לשאול כיצד אפשר לחייב על כיבוש מדין בישול, הלוא כדי להתחייב בבישול צריך אור או תולדות האור, כפי שציין הירא"ם. וצריך לומר, שאין חיוב בישול תלוי באור או תולדותיו. יש פטור מיוחד במבשל בחמה או בתולדותיה. אפשר להסביר את הפטור בכך שאין דרך לבשל על ידי חום השמש, כפי שפירש רש"י (לט, א ד"ה דשרי), ועיין באגרות משה או"ח ח"ג סי' נב. לחילופין, אפשר להסביר שכדי להתחייב בישול צריך תיקון שבמובן הקטגורי נחשב למעשה אנוש, מה שאין כן בחמה.

הלוא במלאכת המשכן כתוב (שמות לה, כו): "וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העזים". רש"י שם פירש: "היא היתה אומנות יתירה שמעל גבי העזים טווין אותן". אבל מצאנו שלגבי החיוב בשבת, לדעת רב כהנא, אין חיוב כאשר טווה על גבי העזים עצמם (עד, ב):

> אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הטווה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב... רב כהנא אמר... אין דרך טווי בכך ולא והתניא משמיה דרבי נחמיה שטוף בעזים וטוו בעזים אלמא טוויה על גבי בהמה שמה טוויה חכמה יתירה שאני.

אמנם, מפירוש רש"י משמע שאומן הטווה על גבי בהמה אכן יהיה חייב, אבל הדיוט פטור משום דין כלאחר יד, שאין דרכו בכך. פירוש זה של הסוגיה אינו פשוט, שהרי רב כהנא אמר את דינו סתם ולא חילק בין אומן להדיוט. גם עצם הסברא קשה קצת, האם אמנם יש לפטור הדיוט העושה מעשה של אומנות מדין כלאחר יד. לכאורה זוהי דרך מעולה יותר לעשות את המלאכה, אלא שאין כל אחד מיומן מספיק[18]. ועיין בתוספות (ד"ה חכמה) הפוטר גם אומנים משום שאין דרך טוויה בכך, שהרי בטלה דעתם אצל כל אדם: "חכמה יתירה שאני והעושים אותם בטלה דעתם אצל כל אדם כדאמרינן בהמצניע גבי אנשי הוצל". לפי פירושם, דרך טוויה נקבעת על ידי רוב העולם, ולכן הטווה באומנות יתירה, כפי שעשו הנשים החכמות במלאכת המשכן, פטור משום שאין זו דרך טוויה.

יש להוסיף, שמלשון הגמרא משמע שהפטור משום שטוויה על העזים חכמה יתירא היא, ולא מדין בטלה דעתם. זאת ועוד, יש להעיר על יישום הכלל בטלה דעתם בנוגע לטוויה על גבי הבהמה. הלוא, טוויה זו מיוחדת היא ודרך חכמה יתירה, ולוא מילא אותו ה' בחכמה זו כל אחד היה רוצה בה. ואין זה דומה לאנשי הוצל שנהגו להוציא משאוי על ראשם ואין זו דרך הוצאה של רוב העולם[19].

ואולי יש להבין את הנימוק של רב כהנא, "חכמה יתירה שאני", על פי מה שלמדנו (דף קיז, ב): "תנא דבי רבי ישמעאל לא תעשה כל מלאכה יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה". יש ראשונים שהבינו שאין תקיעת שופר ורדיית הפת בגדר מלאכה כלל[20]. אבל לפי זה קשה מדוע זקוקים לפסוק לפטור מה שאינו

18. בהסבר שיטת רש"י, יש לומר שפטור כלאחר יד אינו תלוי במלאכה, אלא בכל אדם ואדם, בדרך בה הוא מסוגל ורגיל לעשות את המלאכה. אבל עיין ברש"י דף סב ע"א (והא הוצאה כלאחר יד הוא), שפטור כלאחר יד שייך במי שלא הוציא כדרך המוציאין. ואולי לדעת רש"י יש שני אופנים של פטור כלאחר יד.
19. עיין שבת צב, א.
20. כך כתב הר"ן (א, ב בדפי הרי"ף): "ותנא דבי [רבי ישמעאל] דאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה לאו לאפוקינהו ממלאכה דאורייתא קאמר דהא לא אצטריכא ליה דכולהו מלאכות ממשכן ילפינן להו ורדיית הפת

מלאכה. ועיין שם בתוספות (ד"ה והתנא) וברמב"ן (ד"ה הא דתני) שהאריכו להסביר מאיזה פסוק דורשים, ומוכח שלדעתם בדרשה גמורה אנו עוסקים. ועיין ברמב"ן שכתב שהדרשה באה למעט "מלאכה שאינה אלא חכמה כגון תקיעת שופר". ומשמע שבמלאכות אנו עסוקים, אלא שמהדרשה למדנו למעט מלאכות שאינם אלא חכמה. אלא שיש להבין מדוע תקיעה ורדיית הפת נחשבות למלאכה, ומדוע נדרשת דרשה להתירן. ועיין בריטב"א (ד"ה וכשהוא רודה) שהלך בדרכו של הרמב"ן והוסיף:

> דעיקר קרא לרדיית הפת הוא דהוה ס"ד שהוא בכלל מבשל שהוא כעין מבשל או שהוא גמר מלאכה וכגון מכה בפטיש דאילו תקיעת שופר הא [לא] הואי במשכן ולא שום מלאכה דדמי ליה.

הרי לנו שלולא היותה חכמה, היינו מחייבים רדיית הפת מדין בישול. ומכאן שחכמה אינה רק חוסר מחייב, אלא סיבה לפטור[21].

לאור זאת, אולי נוכל להסביר ש"חכמה יתירא" הוא הטעם שפוטרים טוויה על העזים משום בטלה דעתו אצל כל אדם. כלומר, ביחס לשבת הקובע הוא דרכו של כל אדם, ולא הדרך של חכמה יתירא, על אף שכך עשו הנשים החכמות במלאכת המשכן. ושפיר פירשו תוספות את דברי הגמרא "חכמה יתירה שאני" כנימוק ליישם כאן את דין בטלה דעתו.

והנה, יש להקשות על קביעת הגמרא שלא הייתה אפייה במלאכת המשכן. הלוא מקרא מלא דיבר הכתוב (שמות לט, לב-לו):

> ותכל כל עבדת משכן אהל מועד ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו. ויביאו את המשכן אל משה את האהל ואת כל כליו... את השלחן את כל כליו ואת לחם הפנים.

וכך הקשה הכתב והקבלה:

> מנה כאן את מעשה לחם הפנים בתוך שאר מלאכות המשכן... ויש להעיר דלרז"ל לא היתה אפייה במלאכת המשכן... שביק תנא דידן בשול סממנים דהוי

לא הוית במשכן... ותקיעת שופר נמי לא אשכחן לה במשכן ולמפטר מאי דלא הוי במשכן לא צריך מיעוטא אדרבה לחיובי צריכינן דתיהוי במשכן".

21. יש להעיר, שגם לדרכו של הריטב"א, לא מדובר על מעשה מלאכה ממש, אלא על מעשה שהיה אפשר לחייב עליו משום היותו בכלל תהליך בישול. ועדיין דיוקנו שחכמה היא נימוק לפטור במקומו מונח. אך אין מקום לדייק שאפשר לפטור מלאכה ממש שנעשתה בדרך של חכמה, לולא הוספת הטעם של בטלה דעתו.

במשכן ונקיט אופה... ובשתי המקראות[22] מבואר דאפיית לחם הפנים אף שאין לו שייכות לבנין עכ"פ נחשב במלאכת המשכן[23].

לפי מה שביארנו, אולי אפשר לומר שאף על פי שאפו את לחם הפנים כחלק ממלאכת המשכן, חז"ל לא ראו אפייה זו שכרוכה בה חכמה יתירה כמקור למלאכת בישול. הלוא למדנו (יומא לח, א):

ואלו לגנאי של בית גרמו לא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים... תנו רבנן בית גרמו היו בקיאין במעשה לחם הפנים ולא רצו ללמד שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים והיו יודעין לאפות כמותן ולא היו יודעין לרדות כמותן שהללו מסיקין מבחוץ ואופין מבחוץ והללו מסיקין מבפנים ואופין מבפנים הללו פיתן מתעפשת והללו אין פיתן מתעפשת[24].

נראה להוכיח שההיבט של סידורא דפת משפיע על רשימת המלאכות מפירוש רש"י על דברי הגמרא (עג, ב):

היינו זורה היינו בורר היינו מרקד אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל מילתא דהויא במשכן אף על גב דאיכא דדמיא לה חשיב לה וליחשב נמי כותש אמר אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה.

רש"י (עד, א) פירש:

וזורה ובורר ומרקד סידורא דפת נינהו וכיון דהוו במקדש והכא אתחיל בסידורא דפת תנינהו, כדאמרינן גבי אופה דהוה ליה למתני מבשל ולא אופה דלא הוה במקדש.

הרי לנו, שלדעת רש"י סידורא דפת הוא גורם שמשפיע על עיצוב רשימת ט"ל המלאכות. מלאכות זורר, בורר ומרקד נחשבות לאבות בפני עצמן, על אף הדימיון ביניהן, בגלל חשיבותן בתהליך עשיית הפת, ואם עשה שלושתן בהעלם אחד חייב בשלוש חטאות[25].

22. שמות לה, יג; שמות לט, לו.
23. גם הנצי"ב העיר על כך בהעמק דבר.
24. כעין זה טען הרב שביב במאמרו בעלון שבות 112.
25. עיין דף עג ע"ב.

זאת ועוד, אביי מסביר מדוע כתישה אינה נחשבת לאב בפני עצמו, אף על פי שהיתה במשכן: "שכן עני אוכל פתו בלא כתישה"[26]. אך דבריו צריכים עיון, הרי במלאכת המשכן אנו עוסקים ומה ענין עניים לכאן, הלוא אין עניות במקום עשירות. המפרשים העלו פתרונות שונים לשאלה זו[27]. יש מן הראשונים שלמדו מסוגיה זו שעל אף חשיבותה במסגרת מלאכת המשכן, כתישה אינה נמנית בין אבות המלאכה משום שאינה נחוצה לאנשים הפשוטים האופים את לחמם או המבשלים את סממניהם[28]. שוב אנו רואים שהעתקת המלאכות מהמשכן לתוך החיים הפשוטים הנורמליים היא חלק מעיצוב רשימת אבות המלאכה.

לאור כל זה נראה לפרש את הגירסה שהבאנו בפתח דברינו: "הך דהוה במשכן וחשיבא קרי לה אב הך דלא הוה במשכן ולא חשיבא קרי לה תולדה". כלומר, המשכן הוא רק תנאי אחד להגדרת מעשה כמלאכה, ויש תנאי נוסף והוא חשיבות במסגרת המרחב החברתי הרגיל[29].

בדרך זו, אפשר לפרש מדוע לדעת הרמב"ם אפייה היא אב מלאכה ולא תולדה ובניגוד לשיטת הירושלמי. אם אב המלאכה נקבע רק על פי מלאכת המשכן, שיטת הירושלמי סבירה, שהלוא בישלו סממנים במשכן ולא אפו אותם. אם כן, מסתבר שתיקון סממנים או אוכל על ידי בישול כלול באב המלאכה ואפייה אינה אלא תולדה. אבל אם חלק מקביעת אבות המלאכה מבוסס על התאמת יצירת מלאכת המשכן למציאות האנושית השגרתית, אז יש צורך להעתיק את מלאכת בישול מאומנות הצביעה ולהדביק אותה לתוך המטבח, בבחינת דון מינה ואוקי באתרא. על ידי הדבקה זו, עצם הגדרת אב המלאכה כוללת כל תיקון אוכל על ידי חום האש, וממילא גם אפייה בכלל.

26. עיין חי' הריטב"א (ד"ה אמ' אביי), ומהר"ם (על רש"י ד"ה שכן עני),שהבינו שכתישה אכן אב בפני עצמה, אך לא נמנית במשנה מפני שהתנא הציג את רשימת סידורא דפת. אבל לפי זה, קשה שאם כן ישנם מ' אבות מלאכה, כפי שהקשה הר"י (ע"ש בריטב"א). אבל מהרמב"ן (ד"ה שכן) משמע שהבין שלפי רש"י כתישה אינה אב בפני עצמה, אלא כלולה באבות אחרים. כך מפורש בשפת אמת (ד"ה בגמ' אמר אביי).
27. תוספות ד"ה שכן עני, רמב"ן ד"ה שכן עני, ריטב"א ד"ה אמר אביי, ועוד.
28. כך לפי תוספות והרמב"ן.
29. זה לשון רבינו חננאל: "אמר אביי האי דלא חשיב לה בהדי אבות משום דלא חשיבא שלא כל אדם אוכל בכתישה". ועיין בחי' המיוחסים לר"ן דף עא ע"ב (ד"ה אמר אביי).

לפי הבנה זו, דברי הנודע ביהודה הסובר שכבישה אסורה מן התורה מדין בישול ברורים. במסגרת מלאכת המשכן בישלו סממנים ולא אוכל. אך הגדרת אב המלאכה של בישול הנלמדת מסידורא דפת היא אכן שינוי אוכל ותיקונו ממצב חי על ידי חום האש. אם כן, ייתכן לחייב גם על תיקון אוכל על ידי כבישה מדין תולדה, שהרי "כשם שהבישול מכשירו לאכילה כך זה מכשירו".

6. סדר סעודה

כאמור, הירושלמי מגדיר אפייה כתולדה, בניגוד לדברי הרמב"ם. ומכאן נראה שלשיטת הירושלמי סידורא דפת אינו חלק מהגדרת המלאכה עצמה. כעין זה למדנו בנוגע למלאכת שחיטה (ז, ב):

> השוחטו רבי שמעון בן לקיש אמר לית כאן שחיטה שחיטה תולדת חבורה היא ולמה לא תנינתה עמהון אלא בגין דתנינן סדר סעודה תנינתה עמהון.

לפי ריש לקיש, כאפייה כך גם שחיטה אינה אחת מט"ל אבות המלאכה, אלא תולדה בלבד. היא מופיעה ברשימת המשנה משום שהתנא בחר להציג חלק מהמלאכות לפי סדר הפעולות שבני אדם עושים לקראת סעודה. אך הגדרת המלאכה עצמה נגזרת מהופעתה במשכן, ולדעת ריש לקיש חבורה ולא שחיטה הייתה במשכן.

ברם, דברי ריש לקיש ששחיטה היא תולדת חבורה במחלוקת תלויים. ישנה בירושלמי שיטה הפוכה הסוברת ששחיטה היא האב וחבורה אינה אלא תולדה (ב, ה): "ר' יוסי בי ר' בון אמר איתפלגון ר' לעזר ורבי יוחנן חד אמר שחיטה עיקר וחבורה תולדה וחורנה מחליף", ויש להבין במה נחלקו, ומהי סברתו של מי שטוען ששחיטה היא אב מלאכה. הלוא שחיטה לא הייתה נחוצה למלאכת המשכן, כפי שהסביר רש"י (עה, א): "שחיטה במלאכת המשכן היכא ומאי עבידתה אי מעורות אילים מאדמים למה לי בהו שחיטה בחניקה נמי סגי"[30].

לפי מה שביארנו הדברים ברורים. החולק על ריש לקיש סובר שהדרך שבה מופיעים אבות המלאכה בתוך מסגרת החיים הנורמטיביים היא חלק מהגדרת עצם המלאכה. אף על פי שכדי להשיג עורות למשכן שחיטה לא הייתה נחוצה, ובחניקה סגי, העתקת

30. אפשר לפרש שיטה זו אם נקבל את מה שהציע האגלי טל בהקדמתו שאבות מלאכה נלמדים גם מהעבודה במשכן.

נטילת נשמה לחיי היום יום, שבהם היא נעשית בדרך כלל לצרכי סעודה, מצדיקה את הקביעה ששחיטה שמטרתה הכשרת הבהמה לאכילה[31] היא אב מלאכה.

ראינו אפוא שתי דעות בירושלמי ביחס ללימוד ממלאכות מהמשכן. לפי הבנה אחת, רק המשכן הוא המקור לדברים שכלולים ברשימת המלאכות האסורות בשבת. לפי ההבנה השנייה, דרך הופעת המלאכות במסגרת החיים הנורמטיביים משפיעה על עצם הגדרת המלאכה.

הסוגיה בבבלי הדנה בבחירת התנא של המשנה באפייה במקום בישול, אינה מפורטת מספיק כדי לברר מהי עמדתה בשאלה זו. אמנם הבאנו את שיטת הרמב"ם המגדיר אפייה כאב, אך כאמור בסוגיה עצמה אין די להכריע את הספק.

הבה נתבונן בסוגיה נוספת שאולי תאיר על נקודה זו (עה, א):

> והשוחטו - שוחט משום מאי חייב רב אמר משום צובע ושמואל אמר משום נטילת נשמה משום צובע אין משום נטילת נשמה לא אימא אף משום צובע אמר רב מילתא דאמרי אימא בה מילתא דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי צובע במאי ניחא ליה ניחא דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ליזבנו מיניה.

סוגיה זו סתומה מאוד. לפי פשוטם של דברים, הגמרא דנה בשוחט המופיע ברשימת המשנה. אך המפרשים דחו אפשרות זו בשתי ידיים. הלוא צובע מופיע במשנה כאב בפני עצמו, וכיצד אפשר להעלות על הדעת שמלאכת שוחט המוזכרת במשנה חייבת מדין צובע? לפי רש"י הגמרא שואלת איפה הייתה שחיטה במלאכת המשכן ומה הייתה מטרתה. לפי רוב הראשונים, השאלה היא על אדם בעלמא השוחט משום מה הוא חייב. אך הקושי בפירושים אלו ברור.

אולי אפשר לפרש סוגיה זו על פי מה שלמדנו בירושלמי (ז, ב):

31. לפי זה, ייתכן שחיוב מצד שחיטה עצמה יהיה תלוי בסימנים, רוב סימן אחד בעופות ורוב שני סימנים בבהמה. ולמדנו בחולין (מ, ב): "השוחט חטאת בשבת בחוץ לעבודת כוכבים חייב שלש חטאות ואוקמינן בחטאת העוף ובחצי קנה פגום טעמא דחטאת העוף הוא דכולהו בהדי הדדי קאתיין". משמע שחיוב שוחט עוף בשבת תלוי ברוב סימן אחד. כך דייקו בתוספות שם דף כט ע"ב ד"ה כגון. אבל הרמב"ם בפיה"מ חולין פ"א מ"א פירש שחילל שבת משנעשתה חבורה בצוואר, אף על פי שלא פגע בסימנים (עיין אבני נזר סי' קצז).

הצובעו מה צביעה היתה במשכן שהיו משרבטין בבהמה בעורות אלים מאדמים א"ר יוסה הדא אמר העושה חבורה ונצרר בה דם חייב... המוציא דם חייב משום נטילת נשמה שבאותו מקום.

הירושלמי עוסק בחבורה ומציין שני חיובים שנלמדים ממלאכת המשכן. הראשון צובע, שהיו מכים את האילים כדי להאדים את עורותיהם. ומכאן שהעושה חבורה ונצרר הדם חייב משום צובע. השני, כאשר מוציא את הדם חייב משום נטילת נשמה[32]. דברי הירושלמי מבוססים על התוספתא (ט, יג): "מנין למאדים בשבת שהוא חייב שנ' ועורת אלים מאדמים אי זו היא חבורה כל שיצא ממנה דם נצרר הדם אף על פי שאין יכול לצאת הרי זה חייב".

אם נקבל את הבנת ריש לקיש שמלאכת שוחט היא תולדת חבורה, שהרי לא שחטו במסגרת מלאכת המשכן, אפשר להציע דרך חדשה בהבנת מחלוקת רב ושמואל ולפיה המחלוקת אכן מתייחסת לשוחט של המשנה. הלוא, אליבא דאמת, במלאכת חבורה אנו עוסקים, אלא שהתנא הביא שוחט במקום חבורה כדי להציג את סדר ההכנות לסעודה. וכשם שיש שתי תוצאות שונות במלאכת חבורה, כדברי הירושלמי, כך לפי רב ראוי שיהיו אותן שתי תוצאות במלאכת שחיטה המופיעה במשנה במקום חבורה. לכן, רב דחק להמציא אוקימתא שבה אפשר לחייב שוחט גם מדין צביעת העור, על אף שהודה בעצמו שדבריו עלולים להעלות גיחוך. ואולי אפשר להוסיף שלפי רב יש שני סוגים של צביעה. מלאכת צובע המוזכרת במשנה עוסקת בצביעת צמר תכלת וארגמן. אך יש עוד צובע שנלמד מחבורה, כאשר צובעים את העור בדם החיה. חיוב זה הוא מדין שוחט, דהיינו חבורה[33]. ואין לתמוה על שני אבות שונים שמטרתם צביעה, שהלוא למדנו (עג, ב): "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד אביי ורבא דאמרי תרוייהו כל מילתא דהויא במשכן אף על גב דאיכא דדמיא לה חשיב לה". ובזה נסתמה טענת תוספות (עה, א, ד"ה שוחט): "לאו אשוחט דמתני' קאי דההוא פשיטא דלא הוי אלא משום נטילת נשמה דצובע תנן בהדיא במתניתין"[34].

32. עיין רש"י על המשנה דף קז ע"א, ובתוספות כתובות דף ה ע"ב ד"ה דם מיפקד פקיד.
33. מדברי הירושלמי משמע שחיוב צביעת העורות הוא משום מלאכת צובע המוזכרת במשנה, ואינו מדין חבורה.
34. גם אין קושי בהכללת חבורה לצורך הדם וחבורה לצורך צביעת העור באב אחד, למרות שמדובר בשתי מטרות ותוצאות שונות. עיין ברמב"ן (קו, א ד"ה כל המקלקלין) שכתב: "דמילה ודאי מלאכה הצריכה לגופה היא שהוא צריך שיהא אדם זה מהול, ומה דומה לזה הנוטל צפרניו בכלי וכן שפמו שהוא חייב משום תולדה דגוזז ואף על פי שאינו צריך לגוף הצפרנים והשיער מלאכה הצריכה לגופה נקראת... וחובל בעצמו דמקלקל גמור וא"צ לכלום היינו מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור עליה, ומשום הכי בעי ר"ש חובל וצריך לכלבו... וא"ת והרי אף על פי כן מלאכה שא"צ לגופה היא דומיא דחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה, לא תטעה בזה שהחבלה בכאן היא הדם עצמו שהוא צריך לו וכבר דמיתי זה

אם כנים הדברים, שיטת רב היא כשיטת ריש לקיש שהמשכן הוא המקור הבלעדי לקביעת ט"ל מלאכות. אך עדיין יש מקום לדון בשיטתו של שמואל. האם לדעתו אין תועלת בצביעת בית הצוואר, והמחלוקת בינו לבין רב היא מחלוקת בנוהג שבעולם? או שמא שמואל סובר שהאב הוא שחיטה, ושורש המלאכה הוא משום נטילת נשמה. לדעתו, חבורה אינה אלא תולדה של שחיטה משום נטילת נשמה שבאותו מקום. ממילא, אין לשמואל שום צורך לדחוק כדי לחפש איזושהי אוקימתא בה אפשר לחייב את השוחט משום תוצאת צביעה.

סיכום

אנו מצווים לשבות ממלאכה בשבת, כביכול כשם ששבת הקב"ה ממלאכתו אחרי ששת ימי בראשית. אמנם, ברור שאין כאן אפילו דמיון רחוק בין יצירה אנושית ליצירת בורא עולם. ובכן, קושי גדול עמד בפני חכמינו בבואם להגדיר אילו פעולות אנושיות הם בכלל הלאו "לא תעשה כל מלאכה".

כאמור, חז"ל למדו ט"ל אבות מלאכה ממלאכת המשכן. מצד אחד, לימוד זה נובע מסמיכות פרשת שבת לפרשת המשכן, ומהאזהרה המפורשת להימנע ממלאכת המשכן בשבת. מצד שני, הוא נלמד מהופעת המונח מלאכה בתורה בהקשר של מלאכת המשכן[35]. אבל מעבר ללימודים אלו, יש להוסיף קשר רעיוני; מלאכת המשכן היא הביטוי הנשגב ביותר בתורה של יצירה אנושית מכוח השראה א-לוהית, כמו שכתוב (שמות לא, ב-ו):

> ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה. ואמלא אתו רוח א-להים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה. לחשב מחשבת לעשות בזהב ובכסף ובנחשת. ובחרשת אבן למלאת ובחרשת עץ לעשות בכל מלאכה. ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן ובלב כל חכם לב נתתי חכמה ועשו את כל אשר צויתך.

לגוזז ונוטל שערו וצפרניו בין לתקן גופו ולייפות עצמו בין לצורך השער והגיזה כולן מלאכה הצריכה לגופה היא מפני שהכל דבר אחד והנטילה היא עצמה המלאכה, משא"כ בחופר גומא שהבנין בקרקע הוא והוא הנקרא מלאכה".

35. עיין מאמרו של הרב יעקב נגן עלון שבות 132.

זאת ועוד, חז"ל ראו בעשיית המקדש שנעשית בידי אדם ביטוי למעשה ידיו של הקב"ה, ועל פי דרשת בר קפרא מעשים שאף גדולים יותר ממעשה בראשית (כתובות ה, א):

> דרש בר קפרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי (יד אחת) יסדה ארץ וימיני טפחה שמים ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידיך (שתי ידיים).

ובכן, מנקודת מבט אנושית, שביתה מפעולות הכרוכות בבניין המשכן מקבילה לשביתת הקב"ה לאחר ששת ימי בראשית. ומסתבר אפוא שהצורך לשבות נובע דווקא משום האומנות והחכמה היתירה שבאותן המלאכות.

מאידך, אי אפשר לצמצם את איסור מלאכה בשבת לאומנים המלאים ברוח א-לוהים. הלוא שבת היא ברית ואות לכל כנסת ישראל. ועיין ברמב"ם (כד, יב-יג) שאחת מהסיבות שחז"ל אסרו טלטול מוקצה בשבת היא כדי שתהיה שביתה ניכרת לאנשים בטלים, כגון יושבי קרנות:

> אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול ומפני מה נגעו באיסור זה... ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת, לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השוה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר[36].

ומכאן שאיסורי מלאכה שייכים לאנשים רגילים שעוסקים במלאכה בששת ימי המעשה, ולא רק ליחידי סגולה באומנות ויצירה. ומקרא מלא דיבר הכתוב (שמות כ, י): "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך". הרי לנו שאיסור מלאכה שייך לכל, מבוגרים, ילדים ואפילו לבהמות.

לפנינו שתי מגמות המכחישות אפוא זו את זו. מהו אם כן הכתוב השלישי שיכול להכריע ביניהן[37]? מצד אחד, אפשר לומר שמלאכת המשכן שמשקפת הקבלה כביכול

36. עיין בראב"ד שם שמסביר את איסור מוקצה בדרך אחרת, אך אינו חולק על העיקרון.
37. ידידי הרב נחמיה רענן הציע ששתי המגמות מקבילות לשני הנימוקים לשביתה ממלאכה שנאמרו בדיבור אחד. בלוחות הראשונות כתוב (שמות כ, י-יא): "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך. כי ששת ימים עשה ה' את

לבריאת העולם על ידי הקב"ה, מנקודת מבט אנושית, היא המקור הבלעדי ממנו למדו חז"ל ט"ל מלאכות שבת. ההרחבה מאומנות של יחידי סגולה לחברה הכללית נעשית על ידי ראיית אבות המלאכה כאבות טיפוס שמהם למדנו לאסור כל הדומה להם. אבות המלאכה אכן נלמדים מהמשכן, וההרחבה לתולדות מאפשרת ליישם את המלאכות בתוך המרחב החברתי השגרתי.

מאידך, אפשר לטעון שהתאמת דין שביתה בשבת למציאות החברתית שבה נמצאה רובה ככולה של כנסת ישראל היא חלק מהגדרת המלאכות עצמן. פסגת היצירה האנושית שבאה לידי ביטוי במלאכת המשכן מצד אחד, והדרך בה מלאכות אלו מופיעות בחיים השגרתיים של עם ישראל מאידך, משפיעות על עיצוב הגדרת ט"ל המלאכות. דווקא על ידי מיזוג רעיון היצירה האנושית בתפארתה, יחד עם יישומה הלכה למעשה בכל בית ובית בישראל, הגדירו חז"ל את ט"ל אבות המלאכה.

השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי". ובלוחות השניות (דברים ה, יד-טו): "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים". שביתה כעין שביתת בורא עולם מכוונת כלפי פסגת היצירה האנושית, ואילו שביתה כדי לזכור העבדות במצרים, עוסקת בפעולות שגרתיות שהשביתה מהן מאפשרת את המנוחה.